

ZU EUGEN LEMBERGS IDEOLOGIEBEGRIFF

Es ist ein Gebot der Redlichkeit, einer im Prinzip kritischen Abhandlung die Feststellung vorzuschicken, dass man sich dem Kritisierten in vielem verbunden fühlt. Die Erkenntnis des Ersatzreligiösen im Nationalismus war ein bleibender Impuls, den mir Eugen Lemberg vermittelt hat, in gewisser Weise auch die Multidisziplinarität der soziologischen, psychologischen und anthropologischen Dimension der Geschichte sowie das Anpeilen von Theorien mittlerer Reichweite. Vielleicht wäre die Suche nach meinem eigenen Weg mit seiner Hilfe etwas weniger steinig gewesen, aber auch er selbst hat sich vieles nur schrittweise, über Irrtümer stolpernd, erarbeitet. Trotz der großen Kontinuität in Lembergs Werk, auf die z. B. Heinrich Jilek oder Ernst Nittner hinweisen,¹ ist der reife Lemberg doch nicht derselbe wie der junge Volkstumsforscher der 1930er Jahre, der übernationale Gebilde wie den böhmischen Landespatritismus für unzeitgemäße Ideologien hält und der sein eigenes ausgeprägtes Identitäts- und Hingabedürfnis letztlich innerhalb der alle anderen Loyalitäten zurückstufenden Nation findet.

Als ich 1958 als frisch gebackener Aspirant am Prager Historischen Institut der Akademie der Wissenschaften mit der Dissertationsvorgabe einer Herder-Monographie erstmals auf Lembergs Geschichte des Nationalismus stieß,² rieb ich mich an einigen Punkten seiner, wie mir schien, allzu breiten und allzu relativen Nationalismus-Auffassung, war aber angetan von seinem komplexen Herangehen an die Problematik. Ich war schon von meiner Biographie her zeitlebens eher geneigt, im Nationalismus eine atavistische Gefahr für die Zivilisation, und – mit Emanuel Rádl – im Ethnizismus einen Ausdruck „mangelnder politischer Reife“ zu erblicken. Deshalb war für mich auch die nationalmarxistische These von der „gesetzmäßigen Herausbildung der modernen Nationen“ durch Marktbeziehungen bestenfalls eine Halbwahrheit. Gerade darum war mir Lembergs oft gerügter Nachdruck auf Bewusstsein und Willen – also das Psychologische und Pseudoreligiöse im Nationalismus – wichtig und schien mir nachvollziehbar. Natürlich war das Nationalbewusstsein untrennbar mit sozialen Wandlungen der Neuzeit verbunden, aber bürgerliche Gesellschaft und nationale Bindung waren zweierlei. Wenn dagegen dem Marxismus in meinen Augen einige Berechtigung zukam, dann wegen seines Internationalismus, also seiner Korrektivfunktion gegenüber nationaler Egozentrik.

Ebendiese stellte Lemberg übrigens mit zwei einander widersprechenden Thesen infrage: Erstens, indem er den Sowjetmarxismus als Nationalismus sui generis, näm-

¹ Jilek, Heinrich: Das Lebenswerk Eugen Lembergs. In: Seibt, Ferdinand (Hg.): Lebensbilder zur Geschichte der böhmischen Länder. Bd. 5. München 1986, 17-30. – Nittner, Ernst: Zum Ideologiebegriff Eugen Lembergs. In: *Ebenda* 65-86.

² Lemberg, Eugen: Geschichte des Nationalismus in Europa. Stuttgart 1950.

lich als Integrations- und Sendungsideologie des russischen Imperiums erkannte, was nebenbei den Rückgriff auf einen authentischeren, freiheitlich-humanitären Marxismus erschweren musste, der in den 1960er Jahren nicht nur in Prag auf der Tagesordnung zu stehen schien; zweitens durch seine These, nach der das Sowjetimperium den Nationalismus der Satelliten nicht unterdrückt, sondern für seine Zwecke benutzt. Auch die zweite These traf zumindest in Bezug auf die Pax Sovietica der unmittelbaren Nachkriegszeit zu, insbesondere auf Edvard Benešs Projekt, die von ethnischen und sozialen Konflikten bereinigte ČSR in ihren sicherheitspolitischen Interessen auf den „slawischen Großen Bruder“ zu stützen. Die Rechnung ging längerfristig weder bei den Tschechen noch bei den Polen auf – weil Lemberg eben mit seiner ersten These Recht hatte. Spätestens im August 1968 waren die Illusionen verfliegen, die Sowjets wären bereit, ihre *ratio imperii* einer höheren ideologischen Instanz zu unterstellen.

Als zutreffend erwies sich auch eine weitere Einsicht, die Lemberg mehrfach formuliert und die mir zunächst nicht behagt hatte: Er diagnostizierte die tschechische Neigung, ausschließlich vom (ethnisch verstandenen) „Volk“ und nicht vom „Staat“ her zu denken: dieselbe Neigung bescheinigte er spiegelbildlich auch den Deutschböhmen. Gemeinsam für beide schien ihm die provinzielle Enge zu sein, das ständige Bedürfnis, aus Identitätsschwäche auf kollektive Leistungen der eigenen Gruppe hinzuweisen und politische Fragen durch die ethnische Brille zu sehen. Dadurch lassen sich die Schwierigkeiten beider böhmischer Konfliktpartner mit einem übernationalen Österreich erklären, ihre Unfähigkeit, es als Chance zu begreifen und nicht nur unter dem Aspekt von „nationalem Besitzstand“ oder als Machtinstrument im „Volkstumskampf“ zu sehen. Das „kulturnationale“ Politikverständnis erklärt analog auch die Schwierigkeiten beider Protagonisten, die demokratischen Freiheiten 1918 als den gewohnten Gruppenloyalitäten übergeordnet zu akzeptieren.

Eugen Lemberg hat aus dieser Geisteshaltung heraus – nicht nur in zeitweiliger Verwirrung von 1938 – die mutige Kritik Rádl's an der offiziellen Staatsidee der ČSR und seine Forderung, diese nicht ethnisch, sondern staatlich-politisch zu interpretieren, als ungeeigneten westeuropäischen Import zurückgewiesen.³ Rádl's Konzept war ein Äquivalent zu dem ebenso gescheiterten Angebot des Austromarxismus, das nationale Bekenntnis in Form von „Kulturautonomie“ aus Staat und Politik herauszuhalten. Das schien Lemberg von der tschechoslowakischen Staatsidee her undurchführbar. In seiner biographischen Skizze von 1972 weist er, in Erinnerung an seinen Wehrdienst in der tschechoslowakischen Armee, bezeichnenderweise auf die psychologische Schwierigkeit hin, sich „mit einem Staat [zu] identifizieren, der sich zum Träger einer *gegen uns* gerichteten völkischen Ideologie gemacht hatte“; sich abzufinden mit „auftrumpfender Arroganz von Emporkömmlingen“; mit „beleidigender moralischer Selbstgerechtigkeit selbsternannter Vorkämpfer für Humanität und Demokratie“.⁴

³ Lemberg, Eugen: Einige Grundzüge des tschechischen Weltbildes. In: Volk an der Arbeit: Kulturpolitisches Monatsblatt Reichenberg 19 (1938) 19–24. – Ders.: Zur Wiedergeburt des tschechischen Nationalismus. In: *Ebenda* 165–174.

⁴ Ders.: Eugen: Ein Leben in Grenzzonen und Ambivalenzen. In: *Seibt*: Lebensbilder zur

Zugegeben: Es bestand ein Unterschied zwischen bloßer Potentialität einer nota bene auch von der Mehrheit der tschechischen Kommentatoren als weltfremd verworfenen Staatskonzeption und einem nach wie vor stark vom „Volkstumskampf“ erfüllten Alltag. Aber das Zitat zeigt auch, dass Lemberg, trotz seiner katholisch-universalistischen Prägung und eines eher unbefangenen Umgangs mit tschechischen Kollegen, von der unwiderstehlichen Herrschaft des Volkstums, vor allem als Kriterium der Selbstachtung und Selbstrechtfertigung, überzeugt war. Statt des Versuchs, etwa Masaryks Humanitarismus beim Wort zu nehmen,⁵ wird dieser nur als Verkünder einer staatsfremden, volkspolitischen Sendungsideologie und die ČSR letztlich als Fehlkonstruktion interpretiert. Auch das ungedruckte und seit 1945 verschollene Buch über die Tschechen von 1938 lief,⁶ wie es scheint, auf die resignierende Konsequenz einer Trennung entlang der ethnischen Grenzen – auf Palackýs „svůj k svému“ (jeder zu den Seinen) – hinaus.

Diese ernüchternde, um nicht zu sagen verständnislose Kritik des Staates der Jahre 1918 bis 1938 stand konträr zur parallelen Idealisierung durch viele Angehörige meiner Erlebnissgeneration, die vielleicht nicht weniger einseitig, nostalgisch verklarend der Masarykschen Gründung – nicht zuletzt wegen ihrer Weltoffenheit – gedachten und manchmal plebejische Ressentiments mit Demokratismus verwechselten (nicht unähnlich dem „demokratischen“ Anspruch von Volkstumsarbeit).

Die Standpunkte korrigieren sich wohl gegenseitig. So ist es auch mit Lembergs vorweggenommener Euroskepsis: Ungeachtet der veränderten Wertorientierungen im Zeitalter der Weltwirtschaft sei es unrealistisch zu erwarten, ein Universalismus werde den Nationalismus je überwinden: „Irgendeine Art von Nationalismus ist immer am Werk“, stellt Lemberg in seinem Nationalismusbuch fest.⁷ Empirisch gesehen hatte er in gewisser Weise Recht, insbesondere wenn man in den tragisch-dumpfen tribalistischen Auseinandersetzungen der neunziger Jahre auf dem Balkan

Geschichte der böhmischen Länder. Bd. 5, 133–278, hier 162, 164 (vgl. Anm. 1). – Analog dazu *ders.*: Anthropologie der ideologischen Systeme. Weinheim 1977. Ich beziehe mich hier auf die 2. Aufl. Baden-Baden 1987, 68 f. – Pater Paulus Sladek hat z.B. auf die verlorenen Aufstiegschancen für die Deutschen in Böhmen und Mähren nach 1918 hingewiesen, auch auf die unüberbrückten nationalen Gegensätze der Katholiken, die etwa auf dem gesamtstaatlichen Katholikentag von 1935 zu Tage traten. Vgl. *Sladek*, Paulus: Die kirchliche Erneuerungsbewegung bei den Deutschen in der Ersten Republik. In: *Seibt*, Ferdinand (Hg.): *Bohemia Sacra. Das Christentum in Böhmen 973–1973*. Düsseldorf 1974, 175–208, hier 203 f. – Zum Bund Staffelstein und Eduard Winter *ebenda* 185 f., 204 f.

⁵ Über Masaryks wiederholte Mahnungen zu Frieden und Gerechtigkeit im tschechisch-deutschen Verhältnis jetzt *Opat*, Jaroslav: *Průvodce životem a dílem T. G. Masaryka* [Führer durch Leben und Werk T. G. Masaryks]. Praha 2003. Hier wird Masaryk zitiert mit Äußerungen wie der, dass „kein Unterschied zwischen eigentlichen Tschechen und Slowaken und Tschechoslowaken deutschen Blutes“ bestände; oder „der Chauvinismus ist überall und immer blind“ etc. Hier 344 ff.

⁶ Der Titel des Manuskriptes lautete „Das Gesicht des tschechischen Volkes“, es sollte bei der Essener Verlagsanstalt erscheinen. Vgl. *Lemberg*: Ein Leben in Grenzzonen und Ambivalenzen 166 f. (vgl. Anm. 4).

⁷ *Lemberg*, Eugen: Nationalismus. Bd. 1. Psychologie und Geschichte. Bd. 2. Soziologie und politische Pädagogik. Reinbek bei Hamburg 1964, zweite Aufl. 1968, hier Bd. 1, 308.

und im gegenwärtigen Islamismus Variationen des bösen alten Liedes wieder-erkennt.

Lembergs „Umdenken in der Verbannung“, ⁸ der von ihm ausgehende Impuls, auf Hass und Rache zu verzichten und der Katastrophe der Vertreibung nachträglich doch noch einen Sinn abzugewinnen, verdient gewiss Respekt. Die Parallelität der Komplexe und Ängste der Polen, Tschechen und ihrer ehemaligen deutschen Landsleute, das „beiderseitige Trauma“, das Lemberg kenntlich macht, sollte den Abbau des ideologischen Ausnahmezustands und der gegenseitigen feindseligen Abgrenzungen des „Risorgimento-Nationalismus“ ermöglichen.⁹

Ferdinand Seibt hat Eugen Lembergs ausdauernde Bestrebungen um ein Verständnis des Verhängnisses und um ein entspanntes Verhältnis zu den östlichen Nachbarn enthusiastisch als „mission européenne des expulsés“, als „nationale Aufgabe am Wege einer neuen deutschen Selbstfindung“ bezeichnet.¹⁰ Trotz unzähliger Aktionen des guten Willens haben wir leider immer wieder mit der ärgerlichen Tatsache zu tun, dass gerade parallele mentale Prägungen, der „Narzissmus der kleinen Unterschiede“, eher ein Hindernis auf dem Weg zum gegenseitigen Verständnis bilden, wie uns die Frustrationen der 14 Jahre seit der Wiedererlangung der nationalen Souveränität der Mitteleuropäer lehren. Ob nun die Brückenfunktion der Vertriebenen, die „Ausweisung als Schicksal und Aufgabe“¹¹ eine realistische Chance war oder nicht: Festtagsrhetorik ist nicht meine Sache, obwohl ich mich Lembergs Werk in ähnlichen Erkenntnisinteressen durchaus verbunden fühle. Eher möchte ich ihm hier, wenn ich das so sagen darf, die gebührende Reverenz eines kritischen Dialogs zukommen lassen.

Eugen Lemberg unterstreicht im biographischen Rückblick, er habe mit seinem verstehenden Ansatz, „sich selbst wie von außen, seinen Partner oder Gegner wie von innen“ zu betrachten, eine höhere Ebene vergleichender Analyse angestrebt,¹² die den Käfig nationaler Selbstbezogenheit und gegenseitiger Schuldzuweisungen hinter sich lassen sollte. Andererseits bleibt unklar, inwiefern der „Verlegenheitsbegriff“ Nationalismus (Emmerich K. Francis) nur eine epochenbedingte Ord-

⁸ Ders.: Umdenken in der Verbannung. Ein neues Verhältnis zu Ostmitteleuropa? In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung „Das Parlament“ 1954, Beil. 11, 110-122. Erschien auch als Nr. 13 der Schriften der Bundeszentrale für Heimatdienst, Bonn 1955.

⁹ Ders.: Versöhnung mit Polen und Tschechen? Zur Psychoanalyse der Völkerbeziehungen im ostmitteleuropäischen Raum. In: Sudetenland 8 (1966) 241-249. Erschienen auch in: Die Welt vom 7.5.1966.

¹⁰ Seibt, Ferdinand: Eugen Lembergs deutsche Mission. In: Ders. (Hg.): Lebensbilder zur Geschichte der böhmischen Länder. Bd. 5, 9-15, hier 13 (vgl. Anm. 1). – Der „Spiegel“ hat Lemberg 1972 unfreundlich als „vielbeschäftigten Redner der rechtskonservativen Arbeitsgemeinschaft „Deutsche Ostkunde““ vorgestellt; für François Bondy war er immerhin ein „Brückenbauer“ zu den Tschechen. Vgl. Bondy, François: Mutmaßungen über Ideologie. Ist sie eine „Konstruktionsidee der Schöpfung“? In: Die Zeit vom 5. 11. 1971, 55.

¹¹ Lemberg, Eugen: Ausweisung als Schicksal und Aufgabe: zur Soziologie und Ideologie der Ostvertriebenen. Gräffelfing bei München 1949 (Kleine Schriften der wissenschaftlichen Abteilung/Adalbert-Stifter-Verein, München 3).

¹² Ders.: Ein Leben in Grenzzonen und Ambivalenzen 205 (vgl. Anm. 4).

nungsidee darstellt oder einen Archetypus jeder menschlichen Vergesellschaftung. Da Lemberg die Ähnlichkeit der Auswirkungen des Nationalismus und die Austauschbarkeit seiner Integrationskriterien hervorhob, mochten Kritiker hinter dessen nivellierendem Psychologismus auch apologetische Motive vermuten: Der Nationalismus der Deutschen war – bei den immer vorhandenen Perversionsmöglichkeiten auch der besten Sache – nicht schlimmer als der der anderen. Auch der vermeintlich rationalere westliche Staatsnationalismus, heißt es bei Lemberg wiederholt, kann Unterdrückung von Individualität und Freiheit, Feindprojektionen und sogar Totalitarismus nach sich ziehen.¹³

Vermutlich war Lembergs methodisches Absehen von den politischen und sozialen Inhalten der nationalen Integration tatsächlich nicht nur literarischer Positivismus nach Art August Sauers, nicht nur Therapie gegen romantischen Rausch,¹⁴ sondern ursprünglich auch gegen eine oberflächlich-selbstgerechte „reeducation“ gerichtet, sowie gegen die Illusion, man könne moderne Großgruppen ohne ein abgrenzendes Wertesystem organisieren. Eher als die Utopie einer Auflösung des Nationalismus scheinen ihm dessen „Regelung und Eindämmung“ praktikabel zu sein: Man müsse seiner Absolutsetzung entgegenwirken durch „Wert- und Normensysteme, die diese Gruppenbindungen transzendieren“. Aber auch diese übergeordneten Bindungen hätten letztlich ideologischen Charakter, beeilt sich Lemberg hinzuzufügen.¹⁵ Damit klingt das Thema seines Buches über Ideologie und Gesellschaft an,¹⁶ für das, neben dem Bedürfnis, sich noch eingehender mit dem Nationalismus zu befassen, vermutlich das Phänomen der neomarxistischen Renaissance der späten 1960er Jahre den Anstoß gab.

Das Umschlagen von linker antiautoritärer Ideologiekritik in fundamental-radikalen Glauben an unumstößliche „Wahrheiten“ konnte in der Tat als Indiz für ideologischen horror vacui gedeutet werden; verblüffende Übereinstimmungen mit Strukturen und Funktionen religiöser Heilslehren und Verhaltensweisen drängten sich geradezu auf. Wenn Lemberg aber die Ansicht vertritt, ohne ein ideologisches System dieser Art sei kein Handeln möglich und keine Gesellschaft lebensfähig, dann ist sein Ideologiebegriff zumindest definitionsbedürftig. Erstens scheint mir Lemberg seine eigene Prägung, sein persönliches Rechtfertigungs- und Sinnbedürfnis zu sehr auf die empirische Gesellschaft auszuweiten, die zwar Leitbilder braucht, aber deren eigentliche Triebkräfte keine „ideologischen“ sind. Der demokratische Pluralismus und der Menschenrechtscode beruhen gewiss auf bewussten oder unbewussten Wertentscheidungen. Auch die Demokratie soll Orientierung geben, die Steuerung des Ganzen und „Selbstrechtfertigung“ des Einzelnen ermöglichen. Sie unterscheidet sich aber im Prinzip von geschlossenen ideologischen Systemen religiöser oder postreligiöser Art. Der potentiell universalistische

¹³ Ders.: Nationalismus Bd. 1, 301 (vgl. Anm. 7).

¹⁴ Ders.: Ein Leben in Grenzzonen und Ambivalenzen 239 f (vgl. Anm. 4).

¹⁵ Ders.: Nationalismus Bd. 2, 128 f. (vgl. Anm. 7).

¹⁶ Ders.: Ideologie und Gesellschaft. Eine Theorie der ideologischen Systeme, ihrer Struktur und Funktion. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1971, hier zitiert nach der 2., verbesserten Aufl. von 1974.

Charakter des westlichen Wertesystems wird natürlich von Anhängern ausschließender Ideologien und außereuropäischer Kulturen häufig bestritten, ja, als eurozentrisches Herrschaftsinstrument diffamiert. Lemberg kommt dieser Sicht insofern nahe, als er die westlichen Werte für ebenso „ideologische“ erklärt wie den aufklärerischen Glauben an ein authentisches Leben jenseits des traditionell-religiösen.¹⁷ Jedenfalls scheint es ihm – wie beim Nationalismus – produktiver, vom Wahrheitsgehalt der Ideologien (und von moralischer Entrüstung) abzusehen und sich wertfrei auf das Wie ihrer gesellschaftlichen Funktionen zu beschränken.

Lembergs Askese ist soziologisch nicht unüblich. Sie steht in gewisser Weise sogar in der Tradition der Restaurationsphilosophie Joseph de Maistres, der das Christentum ausschließlich als politischen Kitt und Panazee gegen die Revolution ansehen wollte. Problematisch erscheint mir aber sein panideologischer Ansatz: Zumindest wissenschaftliche Kritik, gesunder Menschenverstand und das Bestreben, sich von obligatorischen Verwurzelungen und Denkverböten freizuhalten, müssten für sich eine ideologiefreie Lücke beanspruchen dürfen. Wäre dem nicht so, müssten auch Lembergs eigene Untersuchungen als Selbsttäuschung in denselben ideologischen Käfig gesperrt werden.¹⁸ Lemberg geht nicht so weit, den Anspruch auf rationale Erkenntnis für irrelevant zu erklären, doch hält er die kulturelle Integrationsfähigkeit der Wissenschaft für gering oder für eine neue aufklärerische Ideologie, mit allen bekannten Konsequenzen.

Natürlich ist auch der Wissenschaftsglaube ein Glaube, in mancher Hinsicht sogar ein Aberglaube. Nach der negativen Erfahrung mit kollektiver totalitärer Paranoia neigen wir aber eher dazu, die ideologischen Wertsysteme zu kritisieren und zwischen ihnen zu differenzieren, als zu Nivellierungen und quasi-leninistischem allgemeinem Ideologieverdacht. Lange vorüber ist auch die Zeit der „ideologischen Koexistenz“ und „gegenseitigen Nichteinmischung“, deren relativierendem Geist Lemberg – trotz Kritik an der Ära Brandt – einen gewissen Tribut zu zollen scheint. Nicht allein eine terminologische Frage ist ferner, dass für die herkömmlichen sozialen Steuerungssysteme der Terminus „Kulturnorm“ gebräuchlicher ist als Lembergs stählernes Gehäuse ideologischer Hörigkeit. Ich selbst habe seinerzeit Cassirers sowohl umfassenderen wie flexibleren Begriff „Symbolsystem“ vorgeschlagen.¹⁹

¹⁷ Dazu die parallele Untersuchung Helmut Berdings über Georges Sorel und dessen „Entlarvung“ des bürgerlichen Rationalismus als willkürliche ideologische Konstruktion. Hier heißt es, alle rationalistischen Theorien seien an unbegründbare Wertsetzungen gebunden und ihr Wahrheitsgehalt sei belanglos. Vgl. Berding, Helmut: Rationalismus und Mythos. Geschichtsauffassung und politische Theorie bei Georges Sorel. München, Wien 1969 (Studien zur Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts 2).

¹⁸ Bondy: Mutmaßungen über Ideologie (vgl. Anm. 10).

¹⁹ Symbole sollen Vertrauen schaffen, Zugehörigkeit anzeigen; insofern kann nationale Symbolik unter Umständen durchaus funktional wirken, sofern ihre Vertrauenswürdigkeit durch Kontrollmechanismen gewährleistet bleibt und sie nicht zum Vorwand oder Selbstzweck wird. Vgl. Loewenstein, Bedřich: Animal symbolicum. In: Ders.: Wir und die anderen: historische und kultursoziologische Betrachtungen. Dresden 2003 (Mitteleuropastudien 2).

Lemberg ist sich der Vielfalt der Ideologiebegriffe wohl bewusst, zieht aber, wie gesagt, einen wertneutralen, pragmatischen Instrumentalismus vor, der sich auf die funktionalen Aspekte der jeweiligen Normensysteme beschränken will. Es kommt dabei darauf an, wie konkret die Untersuchung wird. In Anschluss an die einschlägige Literatur – vor allem an Arnold Gehlen – geht Lemberg auf allgemeine anthropologische Fragen der Verhaltenssteuerung ein. Er gelangt zu dem Ergebnis, dass für die Höherentwicklung von der Herrschaft der Instinkte zur Kultur ein Preis gezahlt werden muss: in Form repressiver – aber auch entlastender – Institutionen und eben unverzichtbarer, allgegenwärtiger ideologischer Systeme, die als Instinktersatz dienen. In einem breiten evolutionsgeschichtlichen Sinn ist das nachvollziehbar, aber der Begriff trägt nicht, wenn er undifferenziert angewandt oder gar auf den Bereich von „Ideologien zweiter Ordnung“, also Ad-hoc-Rechtfertigungen partieller Zwecke und Interessen, ausgeweitet wird.²⁰

Fragen wirft vor allem die Art auf, mit der die Moderne und darin das Phänomen des Pluralismus behandelt wird. Von den geschlossenen Glaubenssystemen mit ihren Denktabus kennt man die Neigung zur Quarantäne gegen „ideologische Ansteckung“, aber auch das schrittweise Herausbrechen einzelner Bereiche (der Naturwissenschaften, der säkularisierten Verhaltenscodes etc.) aus dem einheitlichen Normensystem. Lemberg scheint darin insofern „katholisch“, als er nicht so sehr produktive Chancen sieht, als vielmehr Verunsicherung und Verlust von Geborgenheit. Von daher sind seine Bemerkungen konsequent, Ideologie könne nie zur Privatsache werden, der Vergleich mache ungläubig, und – nach Nietzsche – als Instrument sozialer Steuerung durchschaut, verliere die Ideologie ihre Wirkung.²¹ Abgesehen davon, dass das Durchschauen nur naives Für-wahr-Halten aufbricht, wäre praktische Toleranz in diesem Gedankengang keine Tugend, sondern würde nur die Spätphase eines skeptisch verunsicherten Glaubenssystems anzeigen.

Das sind, von der Anschauung der sowjetmarxistischen Praxis her, durchaus zutreffende Einsichten. Sie gehen aber, glaube ich, an wesentlichen Aspekten der modernen westlichen Zivilisation vorbei. Auch diese braucht eine Konsensbasis anerkannter Werte und gemeinsamer Symbole, kennt aber kein ideologisches Monopol. Aus der Perspektive der mittelalterlichen Einheit der Christenheit gesehen, geht es tatsächlich um eine Spät-, wenn nicht Verfallsphase; aus der Sicht von Blumenbergs „Legitimität der Neuzeit“²² könnte man eher von einem authentischen Lernprozess sprechen. Was in der Neuzeit allgemeine Geltung beanspruchen will, steht nicht von vornherein fest, sondern wird, nach Kants Formulierung, in immer neuen Diskursen ausgehandelt: Was sich diesem Diskurs entzieht, wird eben zur „Privatsache“. In Lembergs Terminologie verlöre es damit seinen ideologischen Charakter – ein fragwürdiger Schluss.

Man kann in seiner Argumentation die ständige Polemik gegen die Frankfurter Kritische Theorie nachfühlen. Deshalb etwa die wiederholte Behauptung, die Parolen von der Triebenthemmung und Enttabuisierung seien „reine Ideologie“;

²⁰ Lemberg: *Ideologie und Gesellschaft* 41 f. (vgl. Anm. 16).

²¹ *Ebenda* 55.

²² Blumenberg, Hans: *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a. M. 1966.

immer werde nur eine Ideologie durch eine andere, ein Zwang von einem neuen abgelöst. Die nicht ganz unverständliche Abneigung gegen eine besserwisserische Gesellschaftskritik führt Lemberg so weit, auch das Vorurteil als notwendige Simplifizierung und kritische Vorurteilsforschung als ideologisch, selbstgerecht und letztlich kontraproduktiv anzusehen. Verkürzende Urteile aus zweiter Hand, Fremdenhass eingeschlossen, könnten zwar missbraucht werden, seien aber funktional für die Selbstbestätigung von Gruppen und nur begrenzt korrigierbar. Das größte Vorurteil sei zu glauben, man habe keines.²³ Das sind natürlich wiederum polemische Einseitigkeiten aus konservativen Rüstkammern seit der Zeit Edmund Burkes. Übrigens klingt hier auch Karl Jaspers' „Psychologie der Weltanschauungen“ an, dessen These von der Abhängigkeit des Aufbaus der Persönlichkeit vom „Sinnhintergrund“ eines bestimmten geschlossenen Weltbilds Lemberg eindeutig verpflichtet ist.²⁴

Man muss sich nochmals den Kontext der frühen 1970er Jahre vergegenwärtigen, der Lemberg in seiner alles verstehenden, die Notwendigkeit der Ideologien betonenden „realistischen Anthropologie“ stellenweise wieder schwanken ließ. Einerseits ist Ideologie für ihn die Voraussetzung jedes zielgerichteten Lebens (später heißt es „eine Konstruktionsidee der Schöpfung“). Andererseits ermöglicht ihr dichotomisches Weltbild über Kompensationen der eigenen Minderwertigkeit hinaus auch fragwürdige Schuldübertragungen auf andere sowie die Rechtfertigung von Rache- und Terrorakten.²⁵ Die schon von der Theorie des Nationalismus her bekannten Phänomene des Propheten, des Märtyrers, der heiligen Texte und der ketzerischen Irrlehren, der Pilgerschaft ins utopische Gelobte Land geraten erneut ins Blickfeld, in der Regel im Zusammenhang mit „linken“ Ideologien, während die „rechten“ – realistischer – die vorgegebene Ordnung, die abgestuften Rechte und die Bindung des Einzelnen an die Gemeinschaft unterstreichen.

Lemberg zeigt aber in aufschlussreicher Weise, wie die ideologischen Extreme sich berühren, ineinander umschlagen, wie z. B. der Fortschrittsglaube und die Gerechtigkeitsvision typische Züge einer „rechten“ Apologetik erstarrter Machtstrukturen annehmen: Die Glaubensgemeinschaft wird zur Kaserne.²⁶ Das geschieht zwar

²³ Lemberg: *Ideologie und Gesellschaft* 72 (vgl. Anm. 16). – In einem Brief vom 1.10.1971 an die Redaktion der „Welt“, in der Lemberg eine Zusammenfassung seines Buches publizieren konnte, betont er: „Den Begriff ‚aufgeklärter Geist‘ wird man bei mir nie lesen, weil ich eine solche Selbstbezeichnung für glatte Selbsttäuschung [...] halte.“ – Eduard Winter kommentiert das Buch in einem persönlichen Brief vom 23.8.1971 mit den Worten, er habe „hell auflachen“ müssen über Lembergs Versuch, „die Religiösen zu beruhigen. [...] Aber Du entziehst nicht nur den Religionen [...], sondern auch den Nationalen und Parteien ihre Basis.“ – Beide Briefe aus dem Nachlass Eugen Lembergs nach freundlicher Mitteilung Prof. Hans Lembergs.

²⁴ Jaspers wollte erklärtermaßen nur als Psychologe sprechen und die meritatorische philosophische Frage nach der „Wahrheit“ der Weltbilder ausklammern. Auch er glaubte nach dem Anschauungsunterricht von 1917/18, die Befreiung von traditionellem Autoritarismus führe allein zu nihilistischen Konsequenzen. Vgl. Jaspers, Karl: *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin 1919.

²⁵ Lemberg: *Ideologie und Gesellschaft* 91 (vgl. Anm. 16).

²⁶ Ebenda 116.

häufig, erscheint aber in Lembergs Augen als ein geradezu notwendiger Vorgang der Konsolidierung, Institutionalisierung und Gliederung von Innen und Außen. Den Ideologien wird im Allgemeinen bescheinigt, nicht nur Macht zu rechtfertigen und neues Unrecht zu kaschieren, sondern auch gegen dogmatische Erstarrung die Rückbesinnung auf ein ursprüngliches Ideal zu ermöglichen. „Reformationen“ sind aber wohl nicht immer möglich: Wenn etwa die NS-Herrschaft nach Lemberg auf einer Verfälschung des alten kulturschöpferischen Nationalismus beruhte und auch zum Konservatismus keine authentischen Bindungen hatte, konnte immanente Kritik bestenfalls auf radikale Freikorps- und Schützengrabenerlebnisse zurückgreifen.

Hinzu kommen strukturelle Bedingungen für Reform und Revolution (auf die übrigens Ferdinand Seibt in seiner Revolutionstheorie zurückgreift), die in „Monokratien“ vom Typus des Islam oder Byzanz kaum vorhanden sind: Es fehlt die augustinische Spannung eines systemimmanenten Dualismus, der staatsfreie Raum, die außergesellschaftliche Berufungsinstanz ebenso wie die Möglichkeit der Säkularisierung und Liberalisierung, der Ausweichmöglichkeiten vor der alles durchdringenden Ideologie.²⁷ Aber der Anlauf zu einer typologischen Differenzierung bleibt folgenlos.

Lembergs theoretischer Rahmen eröffnet eine Menge Einblicke und Interpretationschancen, doch kann ich mich hier nicht auf weitere Einzelaspekte einlassen, obwohl die folgenden Kapitel über Funktionen und Verhaltensweisen der ideologischen Systeme – das Verhältnis von Ideologie und Religion etc. – einige bemerkenswerte Variationen der bisher skizzierten Konzeption bieten.

Die nicht immer ganz durchgehaltene Wertfreiheit und Emotionslosigkeit arbeitet, wie gesagt, mit einem rein instrumentalisierten Ideologiebegriff – weniger in der Bedeutung eines marxistischen „Überbaus“ sozialer Gruppeninteressen, als in einer Antwort auf konkrete Traumatisierungen, Nöte und Herausforderungen, die verhaltenswirksame Folgen auch für spätere Verhältnisse zeigen, so dass in Lembergs Sicht die Funktion historischer Ideologien dem Modell des „Regelkreises“ entspricht. Den Ideologien wird zwar eine unrealistische, überfordernde Anthropologie unterstellt, aber selbstgerechte Entlarvungen gelten trotzdem als unfruchtbar – nicht allein, weil Glaubenshaltungen gegen Fakten verhältnismäßig resistent sind, sondern auch weil hinter der Kritik nie die ideologiefreie Wahrheit einer „freischwebenden Intelligenz“ steckt und damit wieder nur eine andere Ideologie.

Wäre das Lembergs ganze Überzeugung, könnte man ihm den Vorwurf der Überzeichnung nicht ersparen, der Suggestion eines methodischen Dämmerlichts, in dem

²⁷ Für die Spielarten des Faschismus, die Lemberg nachdrücklich vom Konservatismus unterscheidet, würden sich aus der Frage nach einer Rückbesinnung auf die ursprünglichen Motive erhellende Einsichten ergeben, aber die Untersuchung bleibt hier unscharf. Für Lembergs Neigung zu rein funktionaler Typologie bezeichnend ist ein anderes *Aperçu*, das den Islam als antiwestliche Abgrenzungsideologie mit der russischen Slawophilie vergleicht, oder sein Hinweis auf analoge Zweiklassensysteme, wie wir sie bei der steuerbefreiten muslimischen Bevölkerung und der christlichen Rajah im Osmanischen Reich auf der einen, bei den organisierten Kommunisten bzw. den Parteilosen im Sowjetsystem auf der anderen Seite finden.

alle Eulen grau – nämlich potentiell totalitär – und nur verschieden alt sind. Die politische Binnenstruktur ideologisch geformter Gesellschaften wird kaum ausgeleuchtet und als grundsätzlich analog vorausgesetzt. Das ist in Bezug auf die Institutionen zur Überwachung der Lehre, der Grade der „Frömmigkeit“ und Ritualisierung als bloße Phasenverschiebungen ein und desselben Phänomens eine gewagte These. Der Frage nach der Vertrauenswürdigkeit der Symbole bzw. den inneren Korrekturmöglichkeiten – dem angesprochenen strukturellen Unterschied zwischen Monokratien und offenen Gesellschaften – geht Lemberg nicht wirklich nach.

Lassen Sie mich noch kurz auf Lembergs letztes, posthum erschienenes Werk über die „Anthropologie der ideologischen Systeme“ eingehen.²⁸ Dieses bringt zwar inhaltlich kaum Neues, fasst aber doch seine Theoreme systematisch zusammen und ergänzt sie durch den Rückgriff auf eine Reihe zeitgenössischer Autoren von Mannheim bis Mühlmann und Lachmann und bezieht ein breites ethnographisches, kulturelles und religionssoziologisches Spektrum mit ein.

Schon von der Anlage her werden hier die Konstanten, die Motive der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“, noch verstärkt. Lemberg betont die Gültigkeit analoger Grundmotive von 5000 Jahren,²⁹ das trostlose „ständige Auf und Ab von Entideologisierung und ideologischer Aufladung“,³⁰ die faszinierende Wirkung von Ideologien und Geschichtsmythen gerade in zivilisierten und industrialisierten Gesellschaften.³¹ Der Universalismus, das Ideal von „one world“ und der Emanzipation von partikularen Bindungen erweisen sich immer wieder als bloße Utopie.³²

Die Anthropologisierung kultureller Themen ist nicht unproblematisch, obwohl ich Lemberg keine Reduzierung des Historischen und Politischen auf gruppendynamische Naturgesetzmäßigkeit unterstellen möchte.³³ Der ernüchternden Bilanz wäre seine eigene These entgegenzuhalten, dass zu den „ewig gleichen menschlichen Antrieben“³⁴ ein Bedürfnis nach Transzendenz, ein Horizontbewusstsein gehört.³⁵ Die Erwartung des ganz Anderen wird aber gerade als Kreisbewegung enthüllt: Das Neue entpuppt sich sozusagen als das Alte, Immergleiche. Dass etwa die „Wiederentdeckung des Menschen im Feind“³⁶ ständig von neuen Carl-Schmittschen Freund-Feind-Bildungen überlagert wird, ist zwar nicht auszuschließen, sollte aber nicht von vornherein als anthropologisch zwingend unterstellt werden.

In diesem Zusammenhang möchte ich zumindest das Kapitel über „Erlösungsreligion und Fortschrittsglauben“ untersuchen, das mich schon aufgrund meiner eigenen Arbeit der letzten Jahre sehr interessiert. Lemberg geht aus von den alten Kosmogonien, die die Welt als Prozess und den Menschen als Glied in einem großen

²⁸ Lemberg: *Anthropologie der ideologischen Systeme* (vgl. Anm. 4).

²⁹ *Ebenda* 45.

³⁰ *Ebenda* 23.

³¹ *Ebenda* 50.

³² *Ebenda* 57.

³³ Vgl. *Schlangen*, Walter: *Theorie der Ideologie oder ideologische Theorie?* In: *Neue Politische Literatur* 17 (1972) 1, 255-258.

³⁴ Lemberg: *Anthropologie der ideologischen Systeme* 71 (vgl. Anm. 4).

³⁵ *Ders.*: *Ideologie und Gesellschaft* 284 (vgl. Anm. 16).

³⁶ *Ebenda* 62.

Ereigniszusammenhang deuten. Zwar unterscheidet er Aufstiegs- und Niedergangsgeschichten, aber er kennt auch Kombinationen von beiden in Form eines Zyklus von Blüte und Verfall bzw. Verlust und Wiedergewinnung des Paradieses. Unwesentlich wird dabei, dass nur durch Zukunftsentwürfe auf der Basis der ursprünglich jüdisch-christlichen linearen, auf Erlösung gerichteten Heilsgeschichte ein „intentionales Weltbild“ entstehen kann, für das Energien mobilisiert werden können. Mythen von der ewigen Wiederkehr oder kulturpessimistische Lehren vom unwiederbringlich verlorenen „Goldenen Zeitalter“ sind dazu außerstande (es sei denn, man deutet den Sündenfall mit Kant ironisch als positive menschliche Freiheits- und Gestaltungschance, als Anfang der Geschichte).

Die Grenzen zwischen Mythos und Geschichte sind für Lemberg fließend, beinahe nicht existent, weshalb er sich auf die Mythologeme – vor allem das latente Drei-Takt-Schema – jeder Fortschrittsideologie konzentriert: Paradies – Sündenfall – Erlösung. Es geht also um die Wiederherstellung eines glücklichen, durch eigene oder fremde Schuld verlorenen Urzustands, wobei die wohlbekannten Figuren des Sündenbocks, des Propheten, des Messias etc. wieder zur Geltung kommen.³⁷ Es war 1971 keine ganz neue Erkenntnis mehr, dass der Marxismus nicht nur formal eine solche Erlösungsreligion darstellt, eine verweltlichte Form mittelalterlicher Chiliasmen. Vielleicht konnte diese Diagnose damals noch eine schrumpfende Schar von gläubigen Anhängern des wissenschaftlichen Sozialismus aufscheuchen. Heute läge es in der Kontinuität von Lembergs Forschungsansatz, spezifische Motive des westlichen Fortschrittsdenkens herauszustreichen.

Tatsächlich kann man trotz aller Verdrängung der herkömmlichen religiösen Deutungen durch das wissenschaftsgläubige 19. Jahrhundert noch in den positivistischsten Geschichtsbildern ein verstecktes teleologisches Prinzip feststellen. In ihnen allen steckt das Ideologem der Entwicklung einer menschlichen Bestimmung, einer potentiellen Vollkommenheit, der „Erziehung des Menschengeschlechts“ auf ein vorgegebenes Ziel hin, auf das wir nur beschleunigend oder bremsend einwirken können. Dieses Denkmuster einer verweltlichten Erlösung – gleich ob wir es als Lembergsche Ideologie verstehen, als Poppers „Elend des Historizismus“ oder als positive humanitäre Inspiration – ist kein einfaches Kontrastbild zu ubiquitären krisenhaften Situationen,³⁸ sondern zeigt noch in jeder Verkleidung sein providentialistisches, christlich-jüdisches Muttermal.

Insofern könnte man Eugen Lemberg konzedieren, dass das Fortschrittsdenken tatsächlich in erster Linie „Ideologie“ ist: Es bleibt angewiesen auf Werturteile, ein konkretes Menschenbild, auf den Willen zu einem bestimmten Zukunftsentwurf und kann sich auf keine wertneutrale wissenschaftlich-technische Automatik verlassen. Deshalb die Schwierigkeiten und vorprogrammierten Missverständnisse bei Übertragungen auf Gesellschaften mit anders geprägtem Werthintergrund. Ein verengt technisches Fortschrittsverständnis auf der Basis außereuropäischer Kulturen wird die humanitären und freiheitlichen Impulse, die wir mit dem Fortschritt verbinden, nicht von sich aus – als „Nebenprodukt der Modernisierung“ – hervorbrin-

³⁷ Vgl. auch *ebenda* 170 f., 290 f.

³⁸ *Ebenda* 83.

gen. Eher wird man diese als „ideologischen Überfremdungsversuch“ zurückweisen. Lembergs Beispiel des Maoismus, den er als wesentlich nationalistisch einstuft, gilt ihm zugleich als Beweis einer dialektischen Wiederkehr des Sakralen in der Moderne.³⁹ Die Frage nach der Legitimität, der Funktionalität des kulturevolutionären Szenarios, erübrigt sich für ihn bezeichnenderweise. Der Islamismus hätte die Antwort kompliziert.

Lembergs Hauptthese besteht darin, die Moderne als „Säkularisierung“ zu falsifizieren: In der Geschichte handle es sich stets um einen Kreislauf von Rationalisierung und Re-Sakralisierung, von Anerkennung und Leugnung der Transzendenz, auch von Säkularisierung und Revitalisierung älterer kultureller Identitäten, bei fließenden Grenzen zwischen beidem.⁴⁰ Unterscheidet man zwischen Erkenntniswahrheiten (der griechischen *aletheia*) und der Wahrheit als aktiver Zukunftszugewandtheit (dem hebräischen *ämät*), sollte eigentlich nur Letztere ideologierelevant sein. Wegen der Notwendigkeit der Realitätsanpassung kann das Lemberg nicht konsequent zugestehen. Das Wissen überschreitet seine Kompetenz, wenn es sich zur Weltanschauungs- und Sinngewandtheitsinstanz aufwirft, wenn es „Werturteile in Tatsachenbehauptungen einkleidet“. Die Unersetzlichkeit von Ideologie entspricht aus Lembergs Sicht dem Sinnbedarf als anthropologische Gegebenheit. Sie ist im Grunde nur ein anderes Wort für *religio* in ihrer ursprünglichen sozialintegrativen Funktion, aber Atheismus wie Nationalismus können sich zu Spielarten derselben Spezies entwickeln. Somit müssten sie durchaus „religionssoziologisch“, à la Emile Durkheim, untersucht werden.

Das ist, wie gesagt, legitim, aber das methodische Absehen von inhaltlichen Aspekten und sozialen Strukturen, nicht zuletzt von den Kontroll- und Gleichgewichtsmechanismen der jeweiligen Kultur, hat seine Grenzen. Monströse Führerkulte und andere Fundamentalismen, gleich ob in kommunistischer oder Dritter-Welt-Version, sind gewiss ein Beweis der Ansprechbarkeit verunsicherter Menschen für Sakrales und Pseudosakrales, oft aber auch nur Ausdruck von Hass und Protest gegen eine übermächtige fremde Moderne. Vor allem aber sind sie totalitäre Herrschaftsinstrumente – was Lemberg natürlich weiß, doch als anthropologische Konstante hinzunehmen geneigt ist.

Wir können es uns aber, glaube ich, bei aller gebotenen Zurückhaltung und Illusionslosigkeit, auch wissenschaftlich nicht leisten, die Wertsysteme politisch über einen Kamm zu scheren und die Wahrheit mit Nietzsche sarkastisch in die Rubrik „lebensnotwendiger Irrtümer“ zu stecken, d. h. sie vorwiegend auf die Intensität ihrer „Frömmigkeit“ hin zu untersuchen, inhaltlich aber in dezisionistische Willkür zu entlassen. Mein Plädoyer würde lauten, zwischen relativ menschenfreundlichen, verallgemeinerungsfähigen kulturellen Leitbildern und nach außen abgeschirmter, den Dialog verweigernder ideologischer Egozentrik nicht als historische Phasen desselben Phänomens, sondern grundsätzlich zu unterscheiden.

³⁹ *Ebenda* 137 f.

⁴⁰ „Der Dualismus Gott und Welt, Geistlich und Weltlich, Sakral und Profan [ist] nicht unaufhebbar“, stellt Lemberg fest, wenn Religion nicht auf „weltflüchtige Kirchlichkeit“ eingeengt, sondern primär als soziales Orientierungs- und Steuerungssystem verstanden wird. Vgl. *ebenda* 282.